

Marquette University
e-Publications@Marquette

Philosophy Faculty Research and Publications

Philosophy, Department of

1-1-2002

Qu'est-ce Qu'une Loi Dans les *Lois*?

Owen Goldin

Marquette University, owen.goldin@marquette.edu

Published version. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, No. 16 (2002): 247-258. [Publisher link](#). © 2002 L'Harmattan. Used with permission.

QU'EST-CE QU'UNE LOI DANS LES *LOIS* ?

par Owen GOLDIN*

Il y a deux notions contradictoires de la loi dans les *Lois* de Platon. D'une part, elles proposent une définition de la loi rendue familière par le *Politique* : la meilleure organisation d'une communauté est celle que lui donne un gouvernant sage, capable de comprendre les cas particuliers qui peuvent survenir et d'y adapter ses édits ; cependant on manque de tels gouvernants et ce n'est pas sur eux qu'on peut compter pour un gouvernement désintéressé. Les communautés réelles doivent être régies par la loi, qui est moins précise que le sage dirigeant mais qui présente l'avantage de la stabilité et de l'impartialité. Selon cette définition, la loi est un artéfact, destiné à diriger la vie des individus ainsi que celle de la communauté dans son ensemble, et censé simuler le fonctionnement de la raison individuelle, quand on ne peut compter sur la raison individuelle pour remplir sa fonction propre. Cette définition de la loi est également présentée, de façon précise, dans les *Lois*. (Il en découle implicitement que la loi est provisoire, d'origine humaine, et qu'elle n'est absolument contraignante que pour le non-philosophe, car un homme véritablement sage serait capable de voir et de tenir compte des limitations de la loi.) D'autre part, les *Lois* offrent aussi une définition opposée de la loi, selon laquelle son origine transcende la raison individuelle. En ce sens, la loi est identifiée tantôt au règne d'une intelligence (*nous*) commune, tantôt à l'ensemble des édits rendus par les dieux¹. D'après une telle définition, la

* Owen Goldin est Professeur associé de philosophie à Marquette University (Wisconsin). Texte original en anglais.

1. Voir Morrow 1960, p. 468-470, qui suggère qu'on ne peut faire une distinction claire entre la religion philosophique de Platon et « la religion de l'État platonicien » ; il s'ensuit que si cette dernière enseigne que les dieux accordent leur sanction à la loi dans son ensemble, la première en fait autant.

loi est plus fiable et d'une plus haute valeur que les directives de la raison individuelle.

Une façon de résoudre ce conflit est de distinguer entre enseignement exotérique et enseignement ésotérique au sujet de la loi. De ce point de vue, la définition du *Politique* est philosophiquement correcte, mais, puisque la plupart des individus ne sont pas capables de véritable sagesse, il y a nécessité de créer un mythe ou un noble mensonge, par lequel on sera conduit à donner à la loi autorité sur sa propre vie. Cette idée est dans une certaine mesure correcte. Après tout, l'Étranger d'Athènes est parfaitement conscient du fait que c'est le législateur, et non pas un dieu, qui décide sur des questions comme celle des dates des fêtes, mais, aux citoyens, on dit qu'ils ne sont pas libres de toucher à ce genre de règlements, sous peine d'encourir la colère des dieux (799a-b). De plus, le Conseil Nocturne a la faculté de délibérer sur des innovations légales, mais une fois que ces innovations ont force de loi, elles se voient conférer l'autorité d'un commandement divin. Mais la situation est beaucoup plus compliquée que ne le comporterait un ésotérisme sans nuance. J'explore ici comment et pourquoi il en est ainsi.

Je commence par un passage qui résume la compréhension de la loi rendue familière par le *Politique*.

Si jamais, par intervention divine, naissait un être humain naturellement apte à s'approprier cela [la connaissance du bien humain, le pouvoir et la volonté d'employer cette connaissance : voir 875a1-4], il n'y aurait aucun besoin de lois pour le commander. Car aucune loi ni règle ne l'emporte sur la connaissance, et il n'est pas non plus licite que l'intelligence (*nous*) obéisse ou soit l'esclave de quoi que ce soit, elle doit au contraire régner sur toutes choses, si par nature, elle est réellement et vraiment libre (875c-d).

Sur cette base, une des choses que font les êtres humains est de veiller au bon état d'autres choses. Il leur faut pour cela être dirigés par un art (*techné*, cf. *Lois*, 709c), ce qui implique une saisie rationnelle du bien que l'on cherche à réaliser et des moyens grâce auxquels on doit le réaliser (*Lois*, 875a, 961e-962c). Cela vaut pour l'art grâce auquel certains êtres humains en soignent d'autres ; par rapport à la situation où un être humain, le berger, prend soin de ses moutons, la seule différence réside dans la sorte de chose qui est l'objet de soins (*Politique*, 276c-d). À cause de la faiblesse et des limitations de la raison humaine (*Lois*, 875b-c), et de la rareté de ceux qui possèdent la compétence appropriée (la science politique) (*Politique*, 297b-c, 301d-e), les êtres humains ne doivent pas s'attendre à être gouvernés d'après ce modèle. À la place, il doit y avoir un intermédiaire entre la raison de l'expert en science politique et l'objet de ses soins ; ce sera une législation. Le droit d'une communauté exprime les principes généraux pour prendre soin de celle-ci, principes auxquels on parvient en appliquant les principes

les plus généraux de la science politique aux conditions particulières de cette communauté (*Politique*, 300c, cf. *Lois*, 962b-c).

Nous remarquons que la loi est ici considérée comme une sorte d'outil au moyen duquel l'agent rationnel met de l'ordre dans l'objet de ses soins. C'est un artéfact, dont la structure est cependant déterminée par la nature des gens en général et de la communauté en particulier. Si celui qui maîtrise véritablement l'art de la science politique a le pouvoir d'appliquer directement les principes de son art, le mieux serait qu'il le fasse, sans que des lois servent d'intermédiaire (*Lois*, 875c-d ; *Politique*, 300c-d).

D'autre part, il est affirmé par deux fois, de façon marquée et sans nuance, que la loi elle-même est dictée par la raison, et qu'à ce titre on peut *toujours* s'en remettre à elle pour nous conduire au bien humain. La première fois, c'est dans le contexte d'une philosophie de l'action qui fait appel à la comparaison de l'être humain individuel et d'une marionnette entre les mains des dieux. Dans sa seconde occurrence, cette affirmation est un élément de la réfutation de la position sophistique selon laquelle la justice, c'est l'intérêt du plus fort ; pour défendre la thèse selon laquelle le véritable dirigeant sert la loi qui a pour but le bien du peuple, l'Étranger d'Athènes clarifie la nature de la loi elle-même. Chacun de ces passages demande à être examiné de près.

En *Lois*, 644a sqq., l'Étranger d'Athènes représente l'être humain comme une sorte de marionnette. Le contexte, c'est le plaidoyer présenté par l'Étranger en faveur de la boisson comme instrument pédagogique. Les interlocuteurs de l'Étranger sont habitués à l'idée que, pour aguerrir les jeunes guerriers, il faut les exposer continuellement au danger. Cela sert à renforcer cette partie de l'âme qui résiste à la peur, et sert de test pour déterminer ceux qui n'ont pas aguerris cette partie de leur âme. Ce qu'il y a de nouveau dans la suggestion émise par l'Étranger d'Athènes, c'est que, s'agissant du plaisir, la situation est la même. Ce n'est pas uniquement en évitant la tentation qu'on s'entraîne à résister au plaisir. C'est plutôt d'être exposé au plaisir qui sert à aguerrir la partie de l'âme qui résiste au plaisir, et qui sert aussi à identifier ceux qui sont incapables d'une telle résistance.

L'analyse psychologique de l'action humaine qui suit est censée montrer qu'il en est ainsi. L'Étranger d'Athènes compare une personne à une marionnette, dont les mouvements sont déterminés, non par un principe interne, mais du dehors, par des ficelles. Deux de ces ficelles sont le plaisir et la douleur. Elles sont considérées, non pas dans la mesure où elles sont des affects, mais dans la mesure où elles motivent la personne à faire certaines choses. Elles sont appelées *pathe*, mais ce ne sont pas de simples forces sans valeur cognitive, puisqu'elles sont dites jouer le rôle de conseillers (644c6). Cela signifie qu'elles doivent faire un certain type de recommandations concernant le but propre ou l'objet du désir. (D'où il résulte que le plaisir et la douleur sont considérés, au moins implicitement, comme de nature propositionnelle, le plaisir disant que *ceci* est bon, et la douleur disant que *cela* est mauvais). Deux fils supplémentaires sont en rapport étroit avec elles. La

peur fait des recommandations concernant le mal futur, et la confiance, concernant le bien futur. L'esquisse psychologique de Platon repose ici sur quelque chose comme un mélange de métaphores : nous sommes influencés, de l'intérieur, par des conseillers et par des fils qui exercent sur nous des tractions. Un conseiller agit par des moyens cognitifs, et on ne suit un conseiller que dans la mesure où ses recommandations semblent correctes. Un fil, d'autre part, agissant par la force pure, submerge ou néglige toute croyance que l'agent peut lui-même avoir. L'image directrice de cette métaphore, c'est celle de la marionnette et des fils. La description de forces cognitives agissant comme des conseillers doit être prise comme une suggestion concernant le mécanisme par lequel les fils exercent leur traction. Un discours persuasif affecte l'intensité de la force par laquelle les forces cognitives exercent leur traction.

Il y a trois éléments dans l'image de la marionnette, tirée par différents fils². Premièrement, le fil de la raison vaut davantage que les autres. C'est ce qu'exprime l'affirmation que le fil de la raison est d'un métal beau et précieux, l'or, alors que les autres sont faits d'un métal plus ordinaire, le fer. Bien sûr, la valeur du fil réside dans le travail qu'il accomplit, et non dans son apparence ou dans son prix. La valeur du métal dont est fait le fil est donc emblématique de la valeur de la traction exercée par ce fil. Cela est implicite dans l'affirmation de l'Étranger d'Athènes selon laquelle c'est ce fil qu'il faut suivre, de préférence aux autres (645a). Il n'y a encore aucune argumentation pour soutenir cela ; cela vient plus tard quand il est établi qu'une saisie rationnelle ou une opinion vraie de la nature du bien est ce qui permettra à un individu de réaliser ce bien, qui est ce qu'il veut déjà (731c, 864a) – une doctrine socratique familière depuis des textes antérieurs à la *République* comme le *Gorgias*. Ici, l'affirmation ne reçoit de justification qu'implicitement, à partir du contexte : lorsque l'on est ivre, le plaisir et l'espoir sont intensifiés, et il y a moins de chances que l'on agisse correctement. La raison doit être entraînée et mise à l'épreuve, de façon que, même en de telles circonstances, elle puisse prévaloir et obtenir que l'on fasse ce que, en vertu de sa nature, elle tient pour bon.

Le second point concerne la force relative des fils. L'or n'est pas seulement d'une plus grande valeur que le fer, il est aussi plus doux, plus sujet à plier et se rompre. Aussi l'Étranger d'Athènes dit-il que le fil d'or, par lui-même, est incapable de contrebalancer l'intensité de la traction des fils de fer, et a donc besoin de quelque chose pour l'aider. Nous sommes donc exhortés à coopérer avec le fil d'or. Deux remarques doivent être faites à cet égard. D'abord, pour la première fois dans le *corpus* platonicien, il est admis, apparemment, qu'une saisie rationnelle du bien pourrait n'être pas suffisante pour nous déterminer à poursuivre ce bien. Dans la *République*, il est vrai,

2. Prendre *agoge* dans un sens « abstrait », signifiant non pas « fil, mais traction », comme le suggère England 1921, vol. 1, p. 256, gâte inutilement la cohérence de la métaphore.

la thèse socratique que l'erreur morale se produit du fait de l'ignorance du bien est rejetée comme naïve. Là comme ici, la raison est distinguée des forces motivantes irrationnelles présentes dans l'âme. Mais, pour l'individu, par opposition à la Cité³, tout ce qui est requis pour que les parties irrationnelles de l'âme soient gouvernées par la raison, c'est que la raison soit en possession de la connaissance. Une éducation appropriée en musique et en gymnastique est un préalable nécessaire à la vraie vertu, non parce qu'elle conditionne en quelque manière les appétits et le *thumos* à accepter le gouvernement de la raison (ce qui est le cas sur le plan politique), mais parce qu'un individu élevé de mauvaise façon n'atteindra jamais le point où la raison connaît son propre objet ; la philosophie n'ira pas au-delà d'une réfutation (*elenchos*) destructrice de l'opinion, pour atteindre le point où elle apporte la connaissance (537e-539d). Ici, cependant, tout en admettant que le fil de la raison tire dans la bonne direction, on avoue que cela ne suffit pas à faire bouger la marionnette comme il faut.

Deuxièmement, quand l'Étranger d'Athènes nous dit que le fil d'or est faible et requiert par conséquent un collaborateur, la question de savoir en quoi doit consister ce collaborateur est laissée dans une obscurité complète. Certains lecteurs voient ici une lueur de reconnaissance par Platon d'un principe indépendant de libre arbitre ; en donnant un petit coup de pouce supplémentaire à la traction de la raison, nous pouvons être sûrs qu'elle prévaudra⁴. Mais cette interprétation ne fait que poser plus de questions qu'elle n'en résout, surtout étant donné le contexte, à savoir une image censée éclairer la dynamique des actions humaines. Si des beuveries sont censées donner le pouvoir à ce principe indépendant, il est surprenant qu'il en soit dit si peu là-dessus. Par conséquent, je fais mienne l'interprétation plus conservatrice, selon laquelle il n'est fait allusion ici à aucun nouveau principe de l'action humaine ; il n'y a que les fils dont on a déjà discuté⁵. Je suggère que les aides du fil de la raison doivent être trouvés parmi les fils de fer eux-mêmes. D'une façon ou d'une autre, il faut que les circonstances soient telles qu'ils tirent eux-mêmes dans le même sens que la raison⁶.

3. Dans la *République*, Socrate est tout à fait clair sur le fait qu'il est possible pour une communauté de compter parmi ses membres ceux qui possèdent la vraie sagesse, et donc la compétence requise pour gouverner, mais qui sont dépourvus du pouvoir qui donnerait à un tel gouvernement les moyens de s'exercer (487e-490e). C'est pourquoi, dans les cités ordinaires, l'existence d'un roi philosophe ne peut se réaliser que par une heureuse conjonction de circonstances (499d).

4. Par exemple, voir Stalley 1983, p. 61, qui admet que ce changement implique une incohérence de la part de Platon.

5. Cela n'est pas clair à cause du mélange de métaphores sur lequel l'image de la marionnette est fondée. Le plaisir, la douleur, la peur et l'espoir sont-ils des conseillers qui nous fournissent des données sur la base desquelles, en toute indépendance, nous formons notre jugement sur ce qui est la meilleure chose à faire ? Ou sont-ils des tractions exercées sur une marionnette, qui, du mouvement imprimé finalement à la marionnette, ne laissent rien à un principe interne ?

6. Voir 653b-c4, cité dans ce sens par Campbell 1981, p. 438-439. À 644e6, nous sommes

Il est dit que le fil de la raison est appelé la loi commune de la Cité. Qu'est-ce que cela signifie ? L'Étranger d'Athènes suggère par là qu'il existe un élément commun, fondamentalement politique, dans la psychologie humaine. Cela est en opposition avec la *République*, selon laquelle l'âme individuelle doit être comprise comme une combinaison de ses trois composants individuels (qui, il est vrai, peuvent nécessiter un contexte politique pour être canalisés et éduqués de manière appropriée). Ici, c'est la raison individuelle elle-même que l'on appelle la loi de la Cité⁷. Ce n'est pas que la raison individuelle soit d'une manière ou d'une autre influencée par la loi dans ses délibérations (soit par la considération des récompenses et des sanctions légales, ou pour avoir appris de la loi quel est le bien à rechercher). C'est plutôt qu'il n'est fait aucune distinction du tout entre la loi et la partie rationnelle de l'âme individuelle.

Comment la raison individuelle en vient à être identifiée à la loi, ce n'est toujours pas clair. Mais ce troisième aspect de l'image de la marionnette jette déjà quelque lumière sur le deuxième. Je suggère que l'exhortation à venir en aide à la raison a deux sources. Premièrement, l'exhortation provient, non pas d'une métaphysique de l'action humaine, mais des circonstances rhétoriques du discours de l'Athénien. Comme on le voit peu à peu, tout le dialogue est censé faire partie du prélude aux lois (811c-e), qui joue un rôle crucial dans l'éducation morale des citoyens de la communauté qu'on est en train de fonder. La pensée qui forme l'arrière-plan de ce prélude repose sur un déterminisme faible. L'image de la marionnette indique que les mécanismes de l'action humaine sont, en fait, déterministes, mais l'exhortation à vivre comme nous le devrions indique que Platon est d'avis que nous devons penser que c'est nous qui décidons qui nous sommes et ce que nous faisons⁸. Le législateur encourage le citoyen à obéir à la raison et aux lois, en l'identifiant à la raison et aux lois et en faisant appel de cette façon au sens qu'il a de sa propre valeur. C'est un appel à ce que la *République* appellerait *thûmos*. Dans la *République*, l'éducation morale pré-philosophique consiste principalement à éduquer le *thûmos*. Il n'est pas clair si les *Lois* posent le *thûmos* comme un principe indépendant, mais l'Étranger d'Athènes reconnaît manifestement l'importance des sentiments de fierté, d'honneur et de honte⁹, et ici il entend qu'ils agissent au moyen des tractions exercées par le plaisir irrationnel, la

exhortés à tirer contre les fils autres que la raison ; je suppose que cela signifie qu'une passion doit souvent être employée pour tirer contre la force d'une autre passion.

7. *Contra* England 1921, vol. 1, p. 255 : « Il veut dire que ce calcul... est à l'homme individuel ce qu'est, dans le cas de l'État, le débat qui, grâce à l'accord général, résulte en une loi ». Platon aurait pu établir une telle analogie s'il l'avait désiré. Mais la formulation à 644d2-3 et 645a1-2 est précise, comme le confirme 714a1-2.

8. La distinction entre le volontaire et l'involontaire, faite à 861d-869e, est une classification des types d'actes établie sur la base de la nature de leurs causes, et non pas une distinction entre les actes nécessités par leurs causes et ceux qui sont voulus librement.

9. Considérer le caractère rhétorique des différents préambules, ainsi que 649b-c et 697a-b.

douleur, la peur et le désir, qui sont mises à l'épreuve par la boisson (650d). Rappelons qu'il est question de ces fils irrationnels, y compris celui de la peur, comme de « conseillers », qui font des recommandations normatives¹⁰. En dernière analyse, donc, la loi influence l'action non en vertu de la nature rationnelle de ses prescriptions (car la rationalité exerce une traction aussi douce que l'or et par conséquent manque comme lui de la force nécessaire), mais en faisant appel au plaisir, à la douleur, à la peur et à l'espoir, essentiellement eu égard à la honte et à l'honneur, mais aussi, pour ceux qui ne sont pas sensibles à de telles tractions, à la douleur qui suit la punition de la transgression¹¹. L'éducation est le premier moyen qu'a la loi d'influencer la raison¹². La seconde façon qu'a la loi d'influencer la raison, c'est au moyen de l'administration de la justice.

Nous nous tournons vers le point principal : quelle est la force de l'affirmation de l'Étranger d'Athènes, que le fil de la raison est appelé la loi commune de la Cité ? L'identité du fil est déterminée à la fois par l'origine et la direction de la traction ; la réalité physique du fil n'a aucune signification métaphorique. L'affirmation de l'Étranger d'Athènes, que le fil appartient en commun à tous les membres de la communauté, revient donc à affirmer que la traction a la même origine et la même direction. L'identification de ce fil comme étant la loi sert à établir le contenu de la traction exercée par la raison, et à identifier les moyens par lesquels l'individu est éduqué à propos de ce qu'il faut faire de rationnel.

L'idée que la raison a accès à une vérité unique, quelle que soit la perspective, l'intérêt ou le point de vue, est familière à l'épistémologie platonicienne. Bien que les Formes en tant que telles n'apparaissent pas dans les *Lois*, on y fait clairement appel au fait que la connaissance comporte la saisie de généralités qui transcendent les particuliers (965b-c), et à l'importance de la direction de l'intelligence (*nous*) en tant qu'elle est ce qui saisit ces généralités. Il s'ensuit que le contenu de ce qui dirige l'action humaine sera la

10. Cf. *République*, 429c et 442c, passages selon lesquels le courage (qui vient d'un *thumos* correctement conditionné) se ramène à avoir des croyances correctes permanentes concernant ce qui est et ce qui n'est pas à craindre.

11. Voir Morrow 1960, p. 557 : « Ces serviteurs non rationnels du fil d'or sont d'une extrême variété. Les préambules contiennent non seulement les énoncés rationnels du bien que sert la loi, mais aussi des éloges persuasifs du bien, comportant des appels aux sentiments d'honneur et de respect de soi-même, d'amour pour la patrie, de souci de la préservation de la famille, ou de crainte révérentielle face à l'immensité du cosmos dans lequel l'homme individuel ne joue qu'un si petit rôle. Parfois sont invoqués les "anciennes légendes" de punition après la mort et de colère des esprits vengeurs, pour modérer la force de la passion. Parfois le législateur se laisse aller à quelque chose qui se rapproche de la tromperie bienfaisante. Et surtout, il y a le charme qu'exercent de nobles paroles... »

12. Cf. Rankin 1962, p. 129-130 : « La marionnette est associée avec l'enfance. Ses mouvements commandés par les fils peuvent être appelés *paidia*. Mais il y a aussi *paideia*. Le jeu sur *paidia/paideia*, étude (au moyen du) jeu, peut aider à rendre plus certaine la victoire du fil du *logismos*. »

possession commune de tous les êtres rationnels. L'idée que cette direction a une origine commune vient de la doctrine selon laquelle il y a une âme unique qui dirige la totalité du cosmos. L'argumentation théologique du livre X a pour conclusion l'existence d'une telle âme, comprise comme un dieu. Cette argumentation est suivie par l'affirmation que c'est ce dieu qui fait respecter les principes de la moralité. Notoire est la faiblesse de l'argumentation présentée à l'appui de cette dernière hypothèse¹³. Il se peut bien que ce soit là une expression mythique de cette vérité philosophique, que la recherche de notre vrai bien (identifié ailleurs dans Platon avec la connaissance de la vérité) nous conduira à l'atteindre – un principe qui pourrait se voir attribuer un fondement métaphysique dans une définition de la nature de l'âme en tant qu'il lui arrive d'être plus ou moins empêtrée dans la matière, à mesure qu'elle poursuit le cycle des renaissances (cf. 903d ; *Timée*, 90a-92c2). Néanmoins cette doctrine témoigne du fait que, au moins dans sa présentation publique, le dieu est tenu pour diriger l'action morale de l'homme ; en agissant moralement, chaque individu suit la direction donnée par un dieu rationnel unique. (C'est ainsi qu'en 645b, Platon anticipe la doctrine stoïcienne qui veut qu'en suivant sa raison, on suive une partie de soi-même qui transcende son identité en tant qu'individu, et que tous les êtres rationnels, dans la mesure où ils sont rationnels, suivent le même principe¹⁴).

Mais qu'est ce que cela signifie, d'identifier ce principe avec la loi ? Dans une bonne part de la pensée sophistique, la loi (*nomos*) était un cas paradigmatique de création humaine. Dire que la justice est en vertu d'un *nomos*, c'est nier que les normes de la justice soient fondées dans la nature des choses¹⁵. Ailleurs, Platon insiste sur le fait que, s'il existe quelque chose comme une science politique, alors il y a des principes rationnels qui ordonnent et dirigent le politique. La loi est le résultat de l'application de ces principes aux sociétés concrètes existantes (*Gorgias*, 464c-d ; *Politique*, 297d-300e). La contribution de l'image de la marionnette est de dire que, à proprement parler, ces principes rationnels dérivent, non d'un élément de la personne humaine qui serait propre à chaque individu, mais d'un fonds commun de rationalité qui est saisi, explicité et appliqué par le législateur.

La seconde analyse de la relation entre la loi et une raison commune

13. L'Étranger d'Athènes a prouvé l'existence de l'âme comme principe ultime du mouvement, et il l'identifie à un dieu (899b-d). De la prémisse selon laquelle ce dieu est vertueux (900d), il conclut que les dieux ne négligent pas leur charge, le cosmos. Il n'y a aucune justification apparente pour attribuer à ces dieux les vertus possédées par les humains, ou une capacité de surveillance vis-à-vis du cosmos.

14. Sur la façon dont la théologie des *Lois* anticipe le stoïcisme, voir Solmsen 1942, p. 162-163 et Morrow 1960, p. 565.

15. C'est cette première notion, selon laquelle le *nomos* est un produit de l'opinion (*nomizein*), qui est traitée et réfutée dans *Minos* qui, malgré le débat sur l'identité de l'auteur de ce texte, est souvent considéré comme étant un prélude aux *Lois*.

rappelle fortement le *Politique*. Dans ce dialogue, l'art de celui qui connaît la science politique est distingué d'une sorte de métier de berger, en se fondant sur le fait que le vrai berger d'hommes, tel qu'il s'en trouvait à l'époque de Cronos, possédait une perfection dans sa manière de gouverner qui est impossible, maintenant que l'agitation irrationnelle de l'âme tend à dominer ses mouvements rationnels. De la même façon, il est fait ici référence à un âge d'or, où Cronos jouait un rôle actif dans la direction des affaires humaines (cette fois par l'intermédiaire d'autres forces divines, les *daimones*). De nouveau, cela est mis en opposition avec la situation actuelle où, à la place du gouvernement de Cronos, les systèmes politiques actuels doivent en tenir lieu. Mais, au lieu de renvoyer à la nécessité d'un gouvernant humain, il est fait référence à la nécessité de la loi, et l'analyse de la situation est beaucoup plus optimiste : dans des lignes qui jouent de l'allitération, la loi est dite être la distribution¹⁶ de l'intelligence (*nous*) (« nous appelons loi la distribution de l'intelligence [*ten tou nou dianomen eponomazontas nomon*] », 714a), laquelle est à son tour identifiée avec l'élément immortel en nous. De nouveau, la loi est dite être le fruit d'un principe rationnel (maintenant l'intelligence [*nous*], au lieu du calcul [*logismos*]) dont la source est, en un sens, extérieure à l'individu. De nouveau, en un sens ce principe réside en nous¹⁷ (dans le passage sur la marionnette, on nous dit que c'est à nous de coopérer avec la traction du *logismos* ; ici, le *nous*, qui dirige, est dit nous être attribué individuellement). De nouveau, il y a l'implication que c'est dans la loi que tous les citoyens trouvent à la fois l'origine commune et le contenu commun de la direction rationnelle de leurs vies individuelles. De nouveau, le règne de la loi est considéré comme faisant autorité pour tous les citoyens, et comme ne pouvant être annulé par un jugement personnel.

Ainsi les *Lois* présentent-elles deux conceptions du fondement de la loi. Selon l'une, la raison individuelle, en possession de la vérité, doit avoir la suprématie sur la loi commune. Selon l'autre, notre raison individuelle est, ou devrait être, soumise à la loi commune au-dessus de nous. Comment réconcilions-nous ces deux conceptions ? Comme je l'ai remarqué auparavant, la façon la plus facile de traiter cette question, c'est de suggérer que la conception philosophique de la nature de la loi est celle du *Politique* : la loi n'est pas divine, et n'a pas à être moins faillible que la raison de l'individu ; pourtant l'ordre de la Cité exige qu'elle soit tenue pour à la fois divine et

16. *Diamone*, qui, comme *nomos*, dérive de *nemein*, peut signifier soit « distribution », soit « réglementation ». Voir LSJ, s. v. Je soupçonne Platon d'avoir eu les deux significations en tête. La phrase a un double sens : la loi est la portion d'intelligence (*nous*) qui nous est attribuée (ce qui prolonge le thème précédent du gouvernement divin), et : la loi est la réglementation déterminée par l'intelligence (*nous*). Voir England 1921, vol. 1, p. 442, qui admet les deux acceptions, mais adopte la seconde : « Je tiens *tou nou* pour, non pas un génitif objectif dénotant la chose distribuée, mais un génitif subjectif dénotant l'auteur de l'arrangement en quoi consiste la loi ».

17. À ce sujet, voir Morrow 1960, p. 568.

infaillible. Comme on pouvait s'y attendre, cette voie est celle qu'ont prise Leo Strauss et ceux qui furent le plus directement influencés par lui. Ceux-ci, à la suite d'Al-Fârâbi, voient dans les *Lois* une sorte de *kalam*, une défense rationnelle des conventions et de la structure politique de la société, un ensemble d'argumentations dont les limites et les contradictions internes ne doivent être discernées que par l'élite philosophique pour laquelle il ne résulterait aucune conséquence fâcheuse du fait de réaliser que la loi est, de fait, une construction humaine, et qu'en tant que telle elle n'est pas nécessairement infaillible dans la direction qu'elle exerce¹⁸. L'autre voie est de considérer que Platon donne un statut presque « halachique » à la loi qu'il formule lui-même. Dans une telle conception, la loi a une origine divine, et elle ne peut par conséquent être discutée par les individus mêmes qui doivent lui obéir¹⁹. Jusqu'à un certain point, je suis la première voie, mais je souligne que je ne fais pas passer la ligne de partage entre ésotérique et exotérique, dans les *Lois*, au même endroit que d'autres partisans de l'ésotérisme.

On peut s'appuyer, pour emprunter ce chemin, sur le soin avec lequel l'Étranger d'Athènes identifie la loi avec le règne de la raison dans l'individu. Dans les deux cas, on dit que la règle de la raison est *appelée* loi²⁰. C'est-à-dire que l'identification de la loi et du règne de la raison est dite être une question de convention linguistique²¹. Nous ne devons pas oublier que les *Lois* elles-mêmes sont considérées comme adaptées à tous, en tant que prélude grâce auquel le peuple doit développer une allégeance aux lois. Le noble mensonge de la *République* rend clair le fait que Platon croit que l'appel à une sanction divine est un procédé extrêmement efficace pour inculquer l'ordre social chez ceux qui ne sont pas capables de voir rationnellement quel sens il y a à adhérer à certaines normes communes de conduite. C'est pré-

18. La lecture la plus explicite de ce type est dans J. Parens, *Metaphysics as rhetoric : Alfarabi's Summary of Plato's « Laws »*, Albany, State University of New York Press, 1995.

19. Lire par exemple Gould 1955, p. 102-104, 124-125 ; Nightingale 1993.

20. 644e-645a : « celle-là, c'est le fil d'or sacré de la raison (*logismos*), qu'on appelle la loi commune de la cité ; 714a : « ... donnant à cette distribution de la raison (*nous*) le nom de loi ».

21. C'est Aristote, et non Platon, qui a été le premier à distinguer deux sortes de définitions : celle qui rend compte de l'essence et celle qui rend compte de ce qu'un mot signifie (une définition nominale) (*Seconds Analytiques*, II, 7, 92b5-8 ; 10, 93b29-32). Platon ne comprend comme définition que l'énoncé (*logos*) d'une essence (*ousia*). Cependant, la *Lettre VII*, 343a-b, qui date de la même période que les *Lois*, souligne que les mots sont instables, et par conséquent aussi les définitions qui correspondent à ces mots. L'implication est qu'il est possible qu'il y ait deux sortes de choses, A et B, telles qu'un mot comme « loi » désigne à la fois A et B, en fonction du contexte et du locuteur. Par conséquent, alors qu'une conception philosophique de la loi la comprendrait comme une invention humaine par laquelle la communauté doit être, dans la mesure du possible, ordonnée selon les directives de la raison, on pourrait aussi utiliser ce terme pour désigner les directives de la raison divine elle-même. La multitude non philosophe ne saisirait pas l'ambiguïté du terme, et par conséquent serait conduite à conférer aux lois de sa société particulière le statut de directives divines, dont l'autorité doit être indiscutée.

cisément ce type d'appel qui est à l'œuvre dans les deux passages que nous avons examinés.

Cependant, la situation est plus compliquée. Premièrement, comme je l'ai indiqué, Platon croit vraiment qu'il y a un fond de vérité derrière ses appels à identifier la loi avec l'édit d'une raison transpersonnelle : métaphysiquement, l'origine de la raison est unique, tout comme l'ensemble des principes généraux par lesquels la vie humaine doit être ordonnée.

Deuxièmement, même si on exclut toute spéculation métaphysique à propos de l'unité de tous les intellects humains, c'est en un sens très réel que, dans les *Lois*, le règne de la loi sur les actions d'un individu est le règne de la raison individuelle de cette personne. Nous le voyons dans l'enseignement des *Lois* aux termes duquel, dans la société la meilleure, l'obéissance aux lois doit se réaliser grâce à la « persuasion rationnelle »²². La notion de persuasion rationnelle est elle-même très problématique. Si on suit les préludes aux lois, qui consistent en explications rationnellement fondées qui les justifient, il semble qu'on se retrouve avec plus qu'une simple opinion (*doxa*), puisque l'on sera en possession de bonnes raisons pour maintenir cette opinion. On aura une opinion vraie qui se produit sur la base d'un *logos*. D'autre part, ce qu'offrent les préludes est loin de valoir une démonstration philosophique, et les préludes emploient de nombreux procédés rhétoriques qui font appel aux éléments irrationnels de l'âme. De plus, certains même des arguments rationnels reposent sur un appel à des motivations irrationnelles, comme c'est le cas avec 662e-663b, qui soutient que l'on maximise son plaisir en obéissant à la loi. C'est un exemple manifeste de l'utilisation des fils de fer comme alliés du fil d'or. Il n'est donc pas clair si le résultat de la persuasion rationnelle est à classer comme savoir ou comme opinion, ou si la distinction tranchée entre savoir et opinion est elle-même à abandonner comme trop simple (comme pourrait l'indiquer la discussion à plusieurs niveaux du *Théétète*). Je ne peux discuter cette question ici. Mon idée, ici, c'est que, dans la mesure où un citoyen obéit à la loi grâce à la persuasion rationnelle (par opposition à la force, qui obtient son effet grâce à la traction irrationnelle de la peur), et dans la mesure où cette persuasion rationnelle est véritablement *rationnelle*, produite au moyen d'une argumentation – dans cette mesure, ses actions sont déterminées par la même raison qui est responsable de l'organisation même de la société. La traction de la loi reste la traction de la raison, même quand elle est considérée comme aboutissant aux actions du citoyen individuel.

Platon parle par mythes et métaphores quand il identifie la loi avec les directives de la raison. Il parle de cette façon pour le bien de la multitude non philosophe, dépourvue des moyens de déterminer par elle-même une ligne de conduite rationnelle. D'où il suit qu'elle ne doit pas considérer les

22. Les préludes aux lois font appel à la raison autant qu'aux fils irrationnels. Voir Bobonich 1991.

lois comme des créations humaines faillibles. Mais Platon n'est pas en cela ironique. Toute raison a une source métaphysique commune, et au niveau de généralité où se situent les délibérations légales, toutes doivent présenter les mêmes titres. De plus, dans la mesure où Platon s'écarte de la stricte tripartition politique de la *République*, et accorde la raison à tous les membres de la communauté, les directives de leur propre raison doivent en dernier ressort être assimilées à la raison qui guide et éduque l'ensemble de la communauté. L'État bien administré est en fait un grand spectacle de marionnettes, mais l'ultime marionnettiste n'est pas tant un dieu providentiel que le législateur, qui agit rationnellement en éduquant les marionnettes et ainsi, dans la mesure du possible, leur donne le pouvoir d'agir rationnellement, faisant de chaque citoyen une marionnette capable de tirer ses propres ficelles.

BIBLIOGRAPHIE

- BOBONICH 1991 : C. Bobonich, « Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws* », *Classical Quarterly*, 41, 1991, p. 365-387, réimpr. in G. Fine (ed.), *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, 1999, p. 373-403.
- CAMPBELL 1981 : B. Campbell, « Deity and Human Agency in Plato's *Laws* », *History of Political Thought* 2, 1981, p. 417-446.
- ENGLAND 1921 : E.B. England, *The Laws of Plato : The Text Edited with Introduction, Notes, etc.*, London, 1921.
- GOULD 1955 : John Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.
- LSJ : Henry G. Liddle, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1843, 1940 (revised and augmented throughout by Henry S. Jones), nombreuses réimpressions (Suppléments en 1968 et en 1996).
- MORROW 1960 : Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City : A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960.
- NIGHTINGALE 1955 : Andrea Nightingale, « Writing/reading a Sacred Text : A Literary Interpretation of Plato's *Laws* », *Classical Philology*, 88, 1993, p. 279-300.
- PARENS 1995 : J. Parens, *Metaphysics as rhetoric : Alfarabi's Summary of Plato's « Laws »*, Albany, N. Y., 1995.
- RANKIN 1962 : H.D. Rankin, « Plato and Man the Puppet », *Eranos*, 99, 1962, p. 127-131.
- SOLMSSEN 1942 : Friedrich Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca, N. Y., 1942.
- STALLEY 1983 : Richard F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, 1983.